

Ventriloquia y Subjetividad: Apuntes sobre una voz sin persona



German Prósperi*

Universidad Nacional de la Plata / FONCyT – ANPCyT

Resumen

Es indudable que existe un nexo entre la subjetividad y la voz. En el presente artículo me concentraré fundamentalmente en el fenómeno conocido como ventriloquia. Intentaré mostrar cómo, al lado de las filosofías “oficiales” de la Modernidad, se estructura también una suerte de saber excéntrico sobre la ventriloquia que viene a enfrentarse directamente con los supuestos legitimados por el pensamiento dominante. La historia del fenómeno nos lleva a los pueblos antiguos y especialmente a La Biblia, la cual nos permite acercarnos de manera precisa a la tensión estructural que existe entre la voz oficial (*Logos*) y la voz del ventrílocuo/a (*Muthos*). Se intentará mostrar, entonces, las consecuencias filosóficas de una voz cuyo centro emisor no se encuentra en el *cogito* cartesiano, el yo trascendental kantiano o el Sujeto hegeliano, sino en el vientre y la región abdominal, más cercana a la sexualidad y a la digestión que a la conciencia moderna.

Palabras clave

Ventriloquia;
Voz;
Sujeto;
Ventre

Abstract

There is an undeniable link between subjectivity and voice. In this paper I focus mainly on the phenomenon known as ventriloquism. I try to show how, beside the official ways of Modern philosophy, an eccentric knowledge on ventriloquism has been conceived, confronting the legitimated assumptions of dominant thought. The history of ventriloquism carries us back to the old civilizations, in particular to The Bible. The Sacred Scriptures allow us to acknowledge the structural tension between official voice (*Logos*) and ventriloquist voice (*Muthos*). The purpose of this article is to show, then, the philosophic consequences of a voice whose spokesperson is not the Cartesian *cogito*, the transcendental *Ego* or the Hegelian Subject, but the belly and the abdominal region, closer to sexuality and digestion than to modern conscience.

Key words

Ventriloquism;
Voice;
Subject;
Belly

*Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Docente de Introducción a la Filosofía en la UNLP. Becario de Investigación FONCYT.

I. Introducción

El pensamiento moderno se ha constituido a partir de una redefinición de lo humano, entendido a partir de Descartes como *cogito*. Hasta Hegel incluido podríamos decir que la idea de un Sujeto fundador del conocimiento, de la objetividad, de la historia, etc., estructura gran parte de los saberes y discursos del dispositivo de la Modernidad. En líneas generales, entiendo por Modernidad a la formación discursiva que se configura en torno de Sujeto que funciona como fundamento, es decir, al momento en el que se establece lo que Foucault llama “... el primado del sujeto y su valor fundamental”.¹ Si bien el espacio epistémico (para utilizar otra categoría de Foucault) en el que se articulan los diversos (y, en algunos casos, contradictorios) discursos de la Modernidad se presenta profundamente heterogéneo y complejo, considero sin embargo posible establecer un suelo común, al menos de Descartes a Hegel, pasando por Kant, en la medida en que todos remiten, como condición de posibilidad del conocimiento y de la experiencia (histórica o no), a la “función fundadora”² del sujeto. En Descartes, por ejemplo, quien representa, al menos según cierta convención, el inicio de la filosofía moderna, esta “función fundadora” se hace evidente cuando remite al *ego*, como a su sustrato necesario, las diversas potencias (de dudar, de concebir, de imaginar, de sentir, etc.) del alma. “Pues es evidente que soy yo [*ego sum*] el que duda, el que entiende, el que quiere, y no hay necesidad de agregar nada para explicarlo”.³ El *ego* no solo funciona como sustrato de las diversas potencias del pensar, sino también como su fundamento. Solo porque hay *ego*, es decir porque el espíritu, a partir de Descartes, ha adoptado la forma del *ego*, de la conciencia, el pensamiento es posible. “El pensamiento [*cogitatio*] es lo único que no puede ser separado de mí [*a me*]. Yo soy [*Ego sum*], yo existo [*ego existo*], esto es evidente [*certum est*]”.⁴ Esta substancia fundamental (y fundadora), a la cual remite, hasta identificarse con ella, el *cogito*; esta identidad, de la cual el *cogito* mismo no puede separarse; este “a mí” [*a me*, en la versión latina; *de moi*, en la francesa], al cual parecen remitirse todas las actividades de la *mens*, designa precisamente el inicio de lo que entendemos aquí por Modernidad. Por supuesto que esta función fundadora del Sujeto, esta configuración de la subjetividad como *ego*, es rápidamente cuestionada en el seno mismo del pensamiento moderno (basta pensar en Hume y en su crítica a la idea de “yo” o “alma”). Sin embargo, más allá de los vaivenes propios e internos a la *episteme* moderna, lo cierto es que un espacio discursivo, centrado en la categoría de sujeto, comienza, con Descartes, a constituirse. Con Kant, ya en el siglo xviii, es decir, en plena Ilustración, el *ego* cartesiano sufre un ostensible desplazamiento. El *ego cogito* se transforma, en la *Kritik der reinen Vernunft*, en la apercepción pura que acompaña, por necesidad, todas las representaciones. El *ego cogito* de la conciencia trascendental se convierte en el fundamento de todo conocimiento, es decir, en la unidad de la conciencia que constituye el referente necesario de todas las representaciones y que, en razón de esa necesidad, les confiere su validez objetiva. “... las múltiples representaciones (...) tienen que poder ser enlazadas en una conciencia [*Bewußtsein verbunden*], pues sin esta [*ohne das*] nada puede ser pensado o conocido...”⁵ Como vemos, la conciencia trascendental está muy lejos (y, en algún sentido, muy cerca) de la conciencia cartesiana; no obstante, la función fundadora del *ego* sigue funcionando en Kant de la misma manera. Más allá de las diferencias indudables que separan al sujeto cartesiano del sujeto trascendental kantiano, la función fundadora de la subjetividad, el lugar de referencia, y a la vez de legitimación, que posee el *ego* en el proceso cognoscitivo sigue estando asegurado. Lo mismo sucede con Hegel, quien transforma la conciencia kantiana, desplazándola al campo de la historia y de la negatividad, en conciencia fenomenológica. A ella se remiten, como las potencias de la *mens* en Descartes o como las representaciones en Kant, las diversas experiencias que conforman la historia humana. No obstante, en este desplazamiento (fundamental, por supuesto) la función fundadora del Sujeto permanece invariable. Y no solo eso, sino que, en algún

1. Cfr., Foucault (1994, IV: 48-49).

2. Cfr., *Ibid.*

3. Descartes (1685: 30 ed. latina; 1824: 255, ed. francesa).

4. Descartes (1685: 28 ed. latina; 1824: 251, ed. francesa).

5. Kant (1781, §17: 139).

sentido, este lugar fundador del *ego* cartesiano, ya reconfigurado en el pensamiento trascendental de Kant, adquiere, con Hegel, un estatuto absoluto. La conciencia, que comenzaba a ejercer una función determinante en las *Meditaciones metafísicas*, se convierte, en la fenomenología hegeliana, en aquella realidad dinámica que, en su propio devenir, se produce a sí misma y se revela al final de su recorrido como Espíritu, como libertad. Esta conciencia, en las *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* pero también en muchos otros textos, aparece directamente identificada con el yo. “El pensamiento que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, (...) es un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu”.⁶ En este sentido, considero necesario remitir el lapso de tiempo que va del siglo xvii al xix, de Descartes a Hegel, más allá de la gran heterogeneidad que lo define, a un mismo espacio discursivo. Este espacio, además, encuentra en la función fundadora del Sujeto (tanto del *ego cogito* como del yo trascendental o de la conciencia histórica), su eje común y su centro paradigmático. Esta función del Sujeto se prolonga hasta bien entrado el siglo xx. Sin embargo, es en el período que va de Descartes a Hegel que se establecen las coordenadas esenciales de esta concepción del sujeto como fundamento o del fundamento como Sujeto. Heidegger, en las lecciones dictadas en el semestre de invierno de 1935/36 en la Universidad de Friburgo, dice lo siguiente:

Hasta Descartes cada cosa presente por sí se tomaba como ‘sujeto’; pero ahora [jetzt] el ‘yo’ [*das ‘Ich’*] se convierte en sujeto preeminente [*ausgezeichneten Subjekt*], en aquel en relación al cual las cosas restantes se determinan como tales.⁷

6. Hegel (1997: 64).

7. Heidegger (1984, Band 11: 106).

O también, un poco más adelante:

El yo como ‘yo pienso’ [*Das Ich als ‘Ich denke’*] es el fundamento [*ist der Grund*] sobre el cual se pone en lo futuro toda certeza y verdad.⁸

8. *Ibid.*

Lo que aquí entiendo por Modernidad, en consecuencia, lo que de algún modo me permite ubicar en un mismo tejido discursivo a pensadores tan disímiles como los mencionados es precisamente esta función fundadora y fundamental del sujeto entendido como *ego* o conciencia. En síntesis, la Modernidad englobaría, en un lapso de tiempo (o en un espacio epistémico) que encontraría en Descartes y Hegel sus límites respectivos (aunque no necesariamente unívocos y absolutos), toda esa red de saberes y discursos que presuponen y requieren, más allá de sus profundas diferencias, esta función fundadora del sujeto consciente.

Ahora bien, paralelamente a la constitución de estos saberes oficiales vemos aparecer también otra serie de discursos que ponen en cuestión, de forma a veces transversal, la idea dominante del Hombre moderno. A partir del siglo xviii, y sobre todo en el xix, comienzan a circular una gran cantidad de tratados e informes (por lo general no aceptados en las Academias) sobre dos fenómenos extremadamente curiosos y significantes: el sonambulismo magnético y la ventriloquia.

En el presente artículo me concentraré fundamentalmente en el fenómeno conocido como ventriloquia o engastrimismo. Intentaré mostrar cómo, al lado de las filosofías “oficiales”⁹ del dispositivo moderno, se estructura también una suerte de pseudo-saber sobre la ventriloquia que viene a enfrentarse directamente con los supuestos legitimados por el pensamiento dominante. Para esto, en un primer momento, haré una breve reseña de la concepción general de la ventriloquia en los siglos xviii-xix; en un segundo momento, reconstruiré la historia del fenómeno, deteniéndome sobre todo en La Biblia, la cual, además de ser un texto fundador de la historia occidental, nos permite acercarnos de manera precisa a la tensión estructural que existe entre la voz oficial y la voz del ventrílocuo/a. Intentaré mostrar, por último, las consecuencias

9. Entiendo por filosofías oficiales a todos aquellos discursos en los que está presente la “función fundadora” del sujeto entendido como *ego* o conciencia.

filosóficas de una voz cuyo centro emisor no se encuentra ni en el *cogito* cartesiano, el yo trascendental kantiano o el Sujeto hegeliano, sino en el vientre y la región epigástrica, más cercana a la sexualidad y a la digestión que a la conciencia moderna.

II. La ventriloquia en la Modernidad

En el año 1772, prácticamente en el mismo momento en que Mesmer daba a conocer su descubrimiento del éter magnético o del magnetismo universal, el abad de la Chapelle publica un tratado completamente consagrado a la ventriloquia o engastrimismo. Ya en sus primeras páginas deja en claro su respectiva etimología. La palabra “ventrílocuo” proviene del latín *ventriquus*, hombre que habla desde el vientre; o *ventris-loquela*, palabra del vientre. El término engastrimismo, en cambio, proviene del griego ἐγγαστρίμιθος (de γαστήρ: vientre y μῦθος: palabra), es decir, palabra en el vientre. Los dos términos hacen referencia al hecho de que en este fenómeno la voz parece provenir del vientre y no de la boca como es lo habitual.¹⁰

10. Cfr., La Chapelle (1772: 1-2).

Ya a partir del siglo xviii la voz demoníaca que atormentaba a los posesos del mundo medieval y renacentista abandona las páginas de los tratados de teología y demonología y se articula en otro sistema discursivo, en otra grilla epistemológica más próxima a la racionalidad médica que a la metafísica escolástica. La explicación del curioso fenómeno es ahora un asunto que concierne fundamentalmente al saber médico y psiquiátrico. En la célebre *Encyclopédie* de Diderot y d' Alembert, encontramos esta doble concepción de la ventriloquia (científica y esotérica) que atraviesa gran parte del siglo xvii y prácticamente todo el siglo xviii. En la entrada *ventriloque*, en efecto, la explicación del curioso fenómeno está articulada en dos secciones, una que concierne a la medicina y otra a la adivinación. Por un lado, entonces, podemos leer que la ventriloquia es un término del cual “... se sirve la medicina para designar a los enfermos que hablan con la boca cerrada y que parecen extraer las palabras de su vientre”;¹¹ mientras que, por otro lado, en la sección más “esotérica”, los autores ilustrados identifican a la ventriloquia con el arte de las adivinas que, según se creía en la Antigüedad, “...transmitían los oráculos por el vientre”.¹²

11. Diderot, D., D' Alembert, J. (1751, Tome XVII: 33).

12. *Ibid.*

En una obra de Pierre Jean Corneille Debreyne destinada especialmente a los clérigos y seminaristas, cuyo título era *Physiologie catholique et philosophique*, se ofrece una definición general de la ventriloquia:

Esta palabra expresa una manera de hablar en la cual la voz parece salir del estómago o del vientre, aunque realmente los sonidos son articulados en la boca y en la faringe o el cuello.¹³

13. Debreyne (1872: 149).

La quinta edición del libro de Debreyne, publicada en 1872 y seguida de un *Traite d'hygiène physique et morale*, resulta interesante porque amplía las ediciones anteriores con un capítulo dedicado a las sesiones espiritistas y el magnetismo animal, lo cual demuestra, además, la íntima relación que existe entre el magnetismo y la ventriloquia. Ambos fenómenos hacen referencia a una segunda persona: la personalidad epigástrica en el caso del sonambulismo, y la voz proveniente del vientre en la ventriloquia. El vientre se convierte en el lugar privilegiado de la segunda persona. Estas dos figuras del doble, el sonámbulo magnético y el ventrílocuo, desplazan o transfieren el eje humano y oficial ubicado en la cabeza (el cerebro y la boca), lugar de la razón, la conciencia, el pensamiento, etc., al eje para-humano y excéntrico de la zona epigástrica, lugar de la digestión, de la procreación, de la sexualidad, etc.

Todos los testimonios que recopilan los tratados de la época vinculan la ventriloquia con la imposibilidad de identificar claramente la fuente emisora de la voz o su lugar

de proveniencia. Unas veces parece venir del vientre; otras de lugares lejanos e inasequibles. Así refiere una experiencia propia el Dr. David-Didier Roth:

Puedo expresar la convicción de que los sonidos parecían provenir del espacio circundante inmediato a la enferma; ellos no surgían, además, ni de su boca ni de las articulaciones de sus pies o de sus manos; tampoco eran producidos por otra persona, ya sea adrede o por casualidad. Esta convicción fue compartida tanto por médicos estimables como también por laicos que visitaron a la enferma.¹⁴

14. Roth (1850: 125).

Resulta imposible atribuir un lugar determinado a la fuente de la voz emitida por el ventrílocuo. No se identifica con ningún órgano en particular, no parece ni siquiera provenir de la enferma ni de las demás personas que observaban el fenómeno. La voz, en el caso del engastrimismo, no surge de la persona. La forma personal, que ha encontrado siempre –desde Platón en adelante– la garantía de su identidad en la oralidad (al menos según la lectura derrideana), no puede soportar la palabra del ventrílocuo. El mismo fenómeno describe el Dr. Marc Colombat de L'Isère, autor de *Mémoire sur l'histoire physiologique de la ventriloquie ou engastrymisme* (1840) y fundador del Gimnasio Ortopédico de París: “Resulta de este mecanismo, que la voz parece ser sorda y tener la debilidad y el timbre de la voz alejada, lo que, por esta razón, hace creer que viene de lejos”.¹⁵

15. L'Isère (1840: 12).

El fenómeno de la ventriloquía abre un abismo entre el sujeto y la voz. Como un discurso sin persona, las palabras del ventrílocuo generan una zona ambigua y potencialmente peligrosa en donde el *cogito* cartesiano, ya en el siglo xvii transformado en sujeto trascendental con Kant y en el xix en conciencia fenomenológica con Hegel, puede en cualquier momento, como en el caso de la locura, perder la claridad y distinción de su soberanía. La lejanía de la que parece provenir la voz del ventrílocuo genera una incomodidad tanto en el mundo laico de la filosofía ilustrada como en el mundo religioso de la Iglesia católica. En los mismos teatros y cafés en que los magnetizadores dejan estupefacto a un público cada vez más incrédulo, en esos mismos salones en que el sonámbulo o el hipnotizado parecen desestructurar la identidad del sujeto decimonónico, en esos mismos escenarios se deja oír la voz impersonal de los ventrílocuos, de aquellos que, como Louis Brabant, Alexandre Vatemare, el célebre Fitz-James o Saint-Gille, especiero de Saint-Germain-en-Laye,¹⁶ van a conmocionar la forma oficial de la subjetividad de los siglos xviii y xix.

16. Cfr. *Ibid.*

III. La ventriloquía en la Antigüedad

La historia de la ventriloquía, lo mismo que la del sonambulismo magnético, se remonta a la Antigüedad. Los pueblos primitivos la consideraban una manifestación de lo sagrado y lo sobrenatural. François Lenormant, en *La divination et la science des présages chez les Chaldéens: les sciences occultes en Asie* (1875), nos da indicaciones relevantes para entender la concepción antigua de la ventriloquía: “[El ventrílocuo] era un poseído, en cuyo vientre se había alojado un espíritu, sobre todo el espíritu de un muerto que, desde el fondo de este sitio, hacía oír su voz, independientemente de la voluntad del poseído”.¹⁷

17. Lenormant (1875: 159-160).

Hay algunos elementos importantes en la observación de Lenormant. En primer lugar, el ventrílocuo se ubica en una zona de indistinción entre la actividad y la pasividad; en segundo lugar, la voz que parece provenir del vientre remite, como su “sujeto” –claro que un sujeto problemático y, por así decir, afuera del sujeto–, a un muerto o, con mayor rigor, al espíritu de un muerto; en tercer lugar, la voz es independiente de la voluntad del ventrílocuo.

El ventrílocuo, en el mundo antiguo, es considerado un “poseído”. Si bien profiere una voz, es solo como médium, como canal de comunicación. La emisión del médium es posible sobre la base de una recepción previa. En la figura del ventrílocuo las dos

instancias necesarias y complementarias de la recepción y la emisión tienden a desactivarse y, en el límite, a confundirse. Existe una cierta actividad que explica la efectuación de la voz epigástrica; sin embargo, esa voz, que según los diversos testimonios de la época parece provenir de una lejanía difusa, no encuentra su principio subjetivo en el ventrílocuo, sino en el espíritu de un muerto, es decir, en una instancia que ya no puede funcionar como sujeto. Para los pueblos primitivos, todos los fenómenos relacionados con la ventriloquia como la adivinación, la nigromancia, el espiritismo, etc., suponen, como condición de posibilidad, un estado alterado de conciencia. Las pitonisas, los adivinos, los chamanes, los médiums, etc., deben desactivar el mecanismo consciente, la personalidad cerebral, la voz de la persona para dejar lugar a la voz de los espíritus, los demonios o los dioses. En el caso del ventrílocuo parece anularse el principio personal y subjetivo de la emisión, sin por eso identificarse completamente con su antítesis divina o demoníaca. Ni productor ni reproductor, o más bien los dos al mismo tiempo, el ventrílocuo en la Antigüedad se configura como una instancia en la que tienden a coexistir el acto y la pasión, la vida y la muerte, el hombre y los dioses.

Tanto Lenormant como La Chapelle identifican a los oráculos y adivinos del mundo antiguo con la ventriloquia. Las pitonisas que vaticinaban en los oráculos, por ejemplo el de Delfos, transmitían los mensajes con una voz extraña y por así decir inhumana que los antiguos no dudaban en adjudicar a los difuntos, los dioses o los demonios. Esta voz, nos aseguran los autores citados apoyándose incluso en las Sagradas Escrituras, no provenía de la boca de los adivinos que en el imaginario antiguo y también medieval simbolizaba el lugar de la palabra humana, sino del vientre, es decir, del lugar simbólico de lo in-humano o lo para-humano, ya sea en su sentido divino o demoníaco como en su sentido animal.

En la traducción de los Setenta, por ejemplo, encontramos pruebas de la relación incuestionable que existía entre los adivinos, los nigromantes, los oráculos y la ventriloquia. Cuando traducen el término hebraico *oboth*, que en el contexto de la Biblia representa un espíritu maldito, sobre todo de un muerto, los Setenta utilizan en varias oportunidades el término ἐγγαστρίμυθος, literalmente “palabra en el vientre”, es decir ventrílocuo. Lenormant, en *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, hace mención a la traducción de los Setenta y a la identificación de los adivinos o nigromantes con los ventrílocuos:

El *ob* que aparece con frecuencia en la Biblia es un espíritu inmundo, un espíritu de los muertos, que se consulta para saber el futuro, y que responde por medio de un hombre o una mujer en cuyo cuerpo ha establecido su morada (...) Luego, por una metonimia muy fácil, los términos *oboth* y *yidanim* pasan de los espíritus mismos a los adivinos que son poseídos por ellos y hablan en su nombre. Estos adivinos eran ventrílocuos...¹⁸

18. Lenormant (1875: 161-162).

Las apariciones del término ἐγγαστρίμυθος en la traducción de los Setenta son numerosas. La más célebre, sin duda alguna, es la que aparece en la historia de Saúl, en el primer Libro de Samuel. Es sabido que Saúl, al ver el campamento de los filisteos con los cuales tiene que enfrentarse, entra en pánico, razón por la cual consulta a Yahvé, pero habiendo sido desobedecido por Saúl, no le responde. Ante el silencio divino, Saúl decide visitar a una pitonisa (ἐγγαστρίμυθος; 1 Samuel 28: 7) que habitaba en En-Dor, cerca de Gelboé, para que se comuniquen con el espíritu de Samuel, muerto hacía poco en Ramá, su ciudad. La pitonisa hace subir el espíritu de Samuel quien le comunica a Saúl que Dios lo ha abandonado por no obedecerlo y que su ejército caerá en manos de los filisteos.

Hay dos versículos en el capítulo 28 del primer Libro de Samuel que me interesan particularmente. El primero es 1 Samuel 28: 8, cuando Saúl le pide a la pitonisa que evoque

el alma de Samuel: “Te ruego que adivines (μάντευσαι) por mí el futuro, por el espíritu de Pitón¹⁹ (ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ) y que hagas subir (ἀνάγαγέ) al que yo te diga”.

Es importante analizar el verbo que describe la acción/pasión de la pitonisa: ἀνάγω (traer de la muerte, resucitar, elevar). Vuelve a aparecer pocas líneas después, en el versículo 11, cuando la adivina le pregunta a Saúl a quién quiere que traiga de la muerte. “Entonces la mujer preguntó: ¿A quién quieres que evoque [ἀναγάγω]? Contestó él: Evoca a Samuel [Τὸν Σαμουὴλ ἀνάγαγε]”.

La práctica de la nigromancia o necromancia en la Antigüedad era algo común. Aparece ya en el Libro XI de la *Odisea*, en el que Odiseo desciende al Hades para comunicarse con Tiresias. Luego de realizar los ritos y las libaciones propias del ritual nigromántico Odiseo ve salir del Hades las almas de los difuntos. “... al instante se congregaron [ἀγέροντο], saliendo del Erebo, las almas de los fallecidos [ψυχὰὶ νεκρῶν κατατεθνηώτων]”. (*Od.* XI, 36-37). La nigromancia, el arte de adivinar el futuro a través de los muertos, es, ante todo, una evocación. El verbo ἀνάγω que aparece en la historia de la pitonisa de En-Dor designa precisamente esta evocación de los muertos. Refiriéndose a esta historia, el abad de la Chapelle identifica la evocación de la pitonisa con la nigromancia: Que esta evocación no era una pura superchería de la Pitonisa, queda demostrado por la práctica misma de la Nigromancia. Ella era muy común en los griegos y sobre todo en los tesalienses ²⁰

19. Según refiere el seudo-Apolodoro en Βιβλιοθήκη 1.4.1, Apolo, que había aprendido el arte de la profecía de Pan, mató a la serpiente Pitón que custodiaba el oráculo de Delfos y reclamó el oráculo para sí. En la Septuaginta, como hemos visto, los términos “adivino” o “pitonisa” se traducen muchas veces por ἐγγαστρίμυθος.

20. La Chapelle (1772: 59-60).

La pitonisa evoca el espíritu de Samuel, es decir, lo hace subir de su morada subterránea, lo trae de la muerte. El espíritu del difunto habla a través de la pitonisa; ésta es quien le presta la voz, por supuesto que no se trata de una voz humana. Saúl no reconoce la voz de la pitonisa, tampoco la voz de Dios.

La misma relación entre la ventriloquia y la nigromancia aparece en la obra de Lenormant sobre la adivinación en los caldeos. Evocar a los muertos significa hacerlos subir de su reino subterráneo, convocarlos o congregarlos a fin de que puedan comunicar lo que va a acontecer; “... la operación del nigromante ventrílocuo [*nécromancien ventríloque*], puesto que ella era una evocación, una suscitación de los espíritus de los muertos, llamados de sus moradas subterráneas...”²¹

21. Lenormant (1875: 164-165).

La expresión de Lenormant “nigromante ventrílocuo” refleja el vínculo indudable que existe entre la ventriloquia y la muerte. Todo ventrílocuo es, en mayor o menor medida, un nigromante. Al “emitir” una voz que parece provenir de las entrañas de la tierra, el ventrílocuo evoca un espíritu que es siempre el espíritu de un muerto y lo hace hablar. Cuando Flavio Josefo comenta en el Libro VI de sus *Antiquitates Judaicae*, la historia de la pitonisa de En-Dor utiliza también, lo mismo que la Septuaginta, el término ἐγγαστρίμυθος: “De esta clase de mujeres nigromantes [ἐγγαστρίμυθων] que evocan las almas de los muertos [νεκρῶν ψυχὰς], las cuales anuncian eventos futuros a aquellos que lo desean”. (Flavio Josefo, *Ant. Jud.* VI, 14, 2) El pasaje de Flavio Josefo demuestra, entonces, el nexo entre la nigromancia y la ventriloquia que la expresión de Lenormant “nigromante ventrílocuo” sintetiza de manera certera.

Sabemos además por el abad de La Chapelle que la adivina o pitonisa era efectivamente una ventrílocua. Por cierto, el abad, llevando hasta el extremo su esfuerzo por demostrar la peligrosidad de la ventriloquia, hace hincapié en la traducción de los Setenta. Leemos en *Le ventríloque o l'engastrimythe*:

Por lo demás esta traducción de los Setenta parece favorecer mi sentimiento sobre el engastrimismo de la pitonisa: pues, si los Setenta hubiesen realmente pensado que las respuestas dadas a Saúl procedían de la sombra de Samuel, la propiedad de hablar del vientre que ellos hacen intervenir hubiese sido un medio absolutamente superfluo.²²

22. La Chapelle (1772: 366).

Esta capacidad de hablar con el vientre que refiere La Chapelle nos conduce directamente al otro versículo importante del primer Libro de Samuel. Se trata del versículo 18, cuando Samuel le habla a Saúl a través de la pitonisa. Dice la Septuaginta: “Acuérdate que no has obedecido [οὐκ ἤκουσας] la voz de Yahvé [φωνῆς Κυρίου] cuando te ordenó que fueras el instrumento de su venganza contra los amalecitas”.

Si la pitonisa de En-Dor, tal como aparece en el Libro de Samuel, era efectivamente ἐγγαστρίμυθος (ventrílocua) –y es lo que parece demostrar, como asevera La Chapelle, la traducción de los Setenta–, entonces podemos distinguir en la historia de la sombra de Samuel la coexistencia de dos voces, la voz de Yahvé (φωνή Κυρίου) en la versión de los Setenta; *vox Domini* en la *Vulgata*), que Saúl ha desobedecido, y la voz de la pitonisa, la voz de Samuel, de un muerto, que le revela a Saúl su inminente derrota en manos de los filisteos. Las dos voces que aparecen en la historia de la pitonisa de En-Dor se repiten, a través de una serie de oposiciones, a lo largo de todo el relato bíblico. A la φωνή Κυρίου que habla por boca de los profetas se le opone la φωνή de la Pitonisa-Samuel²³ que habla desde el vientre. Saúl no ve la sombra de Samuel pero escucha una voz que parece venir de los reinos subterráneos; esta voz, cuyo timbre no remite ya a la pitonisa, atraviesa, como un doble infame de la *vox Domini*, toda la escritura revelada. Descubrimos de este modo dos registros, en el sentido musical o más bien coral de la palabra: uno que anuncia la Ley unívoca de Dios por la boca de los profetas; otro que proviene de la tierra y de las almas de los difuntos. El primer registro se encuentra expresado con claridad en Isaías 59: 21:

Mi espíritu [πνεῦμα], que ha venido sobre ti, y mis palabras [ῥήματα] que he puesto en tu boca [στόμα], no se alejarán de tu boca ni de la boca de tus hijos [στόματος τοῦ σπέρματος] o de tus nietos, desde ahora en adelante y para siempre, afirma Yahvé.

El término στόμα significa boca (como órgano del habla), pero también discurso y, por una sinécdoque curiosa, frente, cara (como la cara de una hoja) o persona. Dios pone su espíritu (πνεῦμα), su verbo (ῥήματα) en la boca (στόμα) de Isaías y, a través de él, en la boca de sus hijos y de los hijos de sus hijos, para siempre. La boca se revela el único lugar que, en el hombre, puede alojar la palabra divina. Y justamente porque es capaz de articular el espíritu de Yahvé, la στόμα se convierte en el lugar privilegiado de la persona, el órgano que permite la revelación del Verbo. En Isaías 45: 23 vuelve a aparecer la figura de la boca, esta vez referida al mismo Yahvé.

Lo juro por mí mismo [ἐμαυτοῦ ὀμνύω], pues de mi boca [στόματός] solo sale la justicia [δικαιοσύνη] y mi palabra [λόγοι] no se echa atrás [οὐκ ἀποστραφῆσονται], ante mí se doblegará toda rodilla y toda lengua [γλῶσσα] me reconocerá [ἐξομολογήσεται].

No solo la boca del profeta es el único lugar que puede alojar la palabra de Dios, sino que Dios mismo comunica su palabra preferentemente a través de su boca. La boca de Dios, en efecto, da lugar a la justicia (δική) y a la palabra (λόγος) verdadera. Cuando Dios llama a Jeremías para que transmita y difunda su mensaje, lo que hace es ponerle su palabra, su λόγος, su espíritu, en la boca. “Entonces Yahvé extendió su mano [χεῖρα] y me tocó la boca [στόματος], diciéndome: ‘En este momento pongo [δέδωκα] mis palabras [λόγους] en tu boca.’” (Jeremías 1: 9).

La palabra “profeta” viene del griego προφήτης (προ: antes; φημί: yo hablo) y significa literalmente “el que dice con anticipación”; en la Biblia el profeta es el mensajero, el portavoz, el que habla por inspiración divina. Los Setenta la utilizan cuando traducen el término hebreo *nabí*, el cual se aplica a la persona encargada de transmitir

23. La pitonisa y Samuel forman una suerte de espacio fonético de emisión en el que ambos sujetos tienden a confundirse. En esta zona de indistinción, las dos instancias subjetivas, Samuel y la pitonisa, constituyen un agenciamiento de enunciación: Σαμουήλ-εγγαστρίμυθος.

la palabra sagrada. El mismo término *nabí* aparece también en el *Corán* para referirse a los profetas. El lenguaje del Islam, sin embargo, introduce una ulterior distinción entre *nabí*, profeta, y *rasul*, mensajero. Lo importante es retener el hecho de que los profetas son los encargados de transmitir el mensaje de Dios. El término griego προφήτης, al igual que su versión latina *propheta*, posee un carácter eminentemente oral. El προφήτης es el que transmite, inspirado por el πνεῦμα ἅγιον (el Espíritu Santo), la palabra (λόγος) divina. Para que el profeta pueda transmitir su mensaje, sin embargo, es preciso que haya sido colocado en la boca por Dios. Es lo que las Escrituras describen como el “llamado” de Dios a los profetas. Yahvé los llama, es decir, los insufla con su espíritu (πνεῦμα), los inspira. Esta inspiración significa, al mismo tiempo, la adquisición de una nueva voz. Cuando nace el profeta, muere el hombre ordinario. El cambio se produce, sobre todo, a nivel fonético. El profeta abandona su voz humana y recibe la φωνή Κυρίου, la voz de Dios. En su boca se mezclan la voz humana y la voz divina, el *Logos* y el *logos*.

Con el judaísmo el término “profeta” se distanciará radicalmente del sentido adivinatorio y nigromante que poseía en el paganismo antiguo. En las Sagradas Escrituras el προφήτης pasará a designar el vicario fonético de Dios, el mensajero oral del Verbo divino, la figura que, en un giro relevante para la cultura occidental, pasará a significar exactamente el polo opuesto de esa otra figura que hemos intentado sacar a la luz: la pitonisa, el adivino, el nigromante, el ventrílocuo. Todo el Antiguo Testamento se construirá sobre un curioso contrapunto fonético: de un lado la voz del προφήτης, encarnación de la φωνή Κυρίου (**la voz del Señor**); del otro lado, la voz del ἐγγαστρίμυθος (la pitonisa, el nigromante o el adivino), encarnación de la φωνή de la pitonisa-Samuel. En un registro, entonces, la στόμα, la boca del profeta, símbolo de la palabra divina; en otro registro, el γαστήρ, el vientre, símbolo de la palabra de los muertos, del ritual nigromante. La contraposición entre estas dos voces, la voz de los profetas y la de los ventrílocuos, no le ha pasado desapercibida al abad de La Chapelle. En efecto, en uno de los capítulos de su tratado, dando otra posibilidad de interpretación de la palabra hebrea *oboth*, hace alusión justamente a la alteridad que suponía la ventriloquia.

El término hebreo *ob* u *oboth*, que se traduce por *Python*, significa también otro o vaso de piel, donde se ponen los licores. Quizás se les ha dado este nombre a los Adivinos puesto que en el momento en que eran presas de su entusiasmo se hinchaban o engordaban como si fuesen otro, y se les escuchaban proferir palabras como si salieran del agujero de su estómago: de donde viene que los latinos los llamaban *Ventriloqui*, ventrílocuos, y los griegos *engastrimythoi*, es decir, gente que habla con el vientre.²⁴

24. La Chapelle (1772: 70).

Este otro que parecería habitar en el vientre del ἐγγαστρίμυθος no se confunde por cierto con el Otro que habla por la boca del profeta. En el primer caso se trata de la voz de un muerto, del espíritu de un muerto, en el límite, de un no-sujeto; en el segundo caso, por el contrario, de la voz de Dios, del Otro absoluto que es el Mismo, el Sujeto absoluto. Acaso un mismo furor los posee, un mismo entusiasmo, una misma transfiguración; la alteridad en la que se desdoblán, sin embargo, presenta características diametralmente opuestas: el Sujeto, la Verdad, la Vida en el caso del profeta; el no-sujeto, la simulación, la muerte, en el caso del nigromante ventrílocuo. El Antiguo Testamento da suficientes pruebas de la contraposición entre estas dos voces o, para ser más rigurosos, entre estos dos “usos” o “modalidades” de la voz. Así, por ejemplo, en Deuteronomio 18: 11-15:

Que no se halle a nadie que practique encantamientos [φαρμακός] o consulte los espíritus [ἐγγαστρίμυθος], que no se halle ningún adivino [τερατοσκόπος] o quien pregunte a los muertos [ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς]. Porque Yahvé aborrece

[βδέλυγμα] a los que hacen estas cosas y por esa razón los expulsa delante de ti. Él te reserva un profeta [προφήτην], que se levantará [ἀναστήσει] como yo en medio del pueblo, un hermano tuyo a quien escucharás [ἀκούσῃς].

La voz de Yahvé condena a los ἐγγαστρίμυθος, es decir a los adivinos y nigromantes (ventrílocuos), a todos aquellos que consultan a los muertos para conocer el futuro; a ellos les opone la figura del προφήτης, el que habla con la palabra verdadera. El Levítico es determinante: “No practiquen el espiritismo [ἐγγαστρίμυθοις] ni consulten a los adivinos [ἐπαυδοῖς], pues se harían impuros [ἐκμιασθῆναι] por eso. Yo soy Yahvé”. (Levítico 19,31).

Dios castiga a Saúl, como vimos, por consultar a la pitonisa. En ese momento se vuelve impuro. Sabemos por las mismas Escrituras que la causa de su muerte se debió a no respetar la palabra divina. Saúl reemplaza la φωνή Κυρίου, la voz del Señor, por la φωνή, la voz de la pitonisa. Ese es uno de sus grandes pecados: eleva, es decir, evoca la voz de los muertos y la opone a la voz de los profetas. El primer Libro de las Crónicas es claro: “Saúl murió por no haber respetado las normas [ἀνομίαις] de Yahvé, por no haber seguido su palabra [λόγον Κυρίου], y también por haber consultado [ἐπηρώτησε] a los espiritistas [ἐγγαστρίμυθον]”. (Crónicas 10, 13)

Saúl muere porque no ha respetado la ley del Señor (λόγον Κυρίου), y además, o como consecuencia de ello, por haber escuchado la palabra (μῦθος) de la pitonisa (ἐγγαστρίμυθος). El juego dialéctico que anima la dinámica propia de las Sagradas Escrituras entre la φωνή Κυρίου y la φωνή de la ἐγγαστρίμυθος adquiere, de este modo, una última determinación discursiva: el λόγος, la palabra de Dios por un lado; el μῦθος, la palabra de la nigromante ventrílocua por el otro. El estrato oficial de la voz de Dios expresa, a través de la boca de los profetas, el λόγος que salva y purifica; el estrato subterráneo de la voz de los muertos, a través del vientre de la pitonisa, el μῦθος que engaña y condena. En resumen, tendríamos estos dos niveles:

φωνή Κυρίου	- λόγος	- προφήτης	- στόμα
φωνή του ἐγγαστρίμυθος	- μῦθος	- ἐγγαστρίμυθος	- γαστήρ

Contra este segundo estrato se levantarán los anatemas y las advertencias de Yahvé. En el mismo momento en que comunica su mensaje al profeta, convierte su boca en una espada filosa. Lo vemos claramente en el caso de Isaías: “Hizo de mi boca [στόμα] una espada cortante [μάχαιραν ὀξεῖαν]”. (Isaías 49: 2) La palabra divina, el λόγον Κυρίου que profiere la στόμα del προφήτης debe cortar, como en la ceremonia japonesa del *hara-kiri*, el γαστήρ de la pitonisa y callar, de una vez y para siempre, el μῦθος de la φωνή του ἐγγαστρίμυθος. Las palabras proferidas por la boca de los profetas, sin embargo, repiten y a la vez desarrollan, como luego hará Cristo para cumplir las profecías, la Ley escrita en las tablas por el dedo mismo de Dios. En Éxodo 31: 18 leemos: “Después de hablar [λαλῶν] con Moisés en el monte Sinaí, le dio [κατέπαυσε] las dos tablas de piedra [πλάκας λιθίνας] escritas por el dedo mismo de Dios [γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ Θεοῦ]”.

Las tablas de piedra contienen las leyes y los mandamientos (τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς) escritos por el dedo de Dios (τῷ δακτύλῳ τοῦ Θεοῦ). La Boca y el Dedo, la φωνή y el γράμμα, representan los dos ejes a través de los cuales va a efectuarse la revelación divina. En la Patrística y la Edad Media, de todas formas, con el fin de los profetas, la φωνή va a tender a callarse y a ser reemplazada por un γράμμα cada vez más ubicuo y misterioso. El espíritu (πνεῦμα) y el verbo (ὁ ῥῆμα) divinos, transmitidos otrora por la boca de los profetas, irán abandonado el espacio sonoro de la φωνή para alojarse en el espacio material del γράμμα sagrado. La boca (στόμα)

de los profetas, órgano privilegiado en el que la palabra humana y la palabra divina tendían a confundirse, será reemplazada, con el advenimiento del cristianismo, por el dedo (δάκτυλος) con el cual los teólogos y exégetas escribirán sus comentarios y sus tratados religiosos. Con la llegada del cristianismo la φωνή se encarnará en el γράμμα; el Verbo, finalmente, se hará carne. Si en el principio era el Verbo y el Verbo era Dios, según afirma Juan al comienzo de su Evangelio (*“in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum”*; Juan 1: 1), con la llegada de Cristo, con la humanización de Dios, el Verbo se convertirá en carne (*“et Verbum caro factum est”*; Juan 1: 14), cumpliendo así la palabra divina. El Nuevo Testamento representa, de este modo, el pasaje de la voz a la escritura. Por ese motivo cuando Cristo es tentado por el diablo (*diabolo*) en el desierto, puede responder “no solo de pan vive el hombre [*non in pane solo vivet homo*], sino de toda palabra [*omni verbo*] que procede de la boca de Dios [*procedit de ore Dei*]”. (Mateo 4: 4). El hombre vive, en efecto, de la palabra (verbo) que procede de la boca de Dios (*ore Dei*), pero esta palabra, con Cristo, se ha hecho carne, escritura. Las palabras con las que comienza, en la *Vulgata*, el versículo citado son: “Respondió y dijo [*respondens dixit*]: escrito está [*scriptum est*]...” (Mateo 4: 4). La boca de Dios, ahora, repite lo escrito por su dedo. El “decir” (*dicere*) ya no remite, como en el Antiguo Testamento, a la boca de Dios (*ore Dei*), hierofanía y metonimia de la *vox Domini*, sino a la letra escrita (*scriptum*), a las Escrituras, al dedo de Dios (*digito Dei*). Cristo no viene a cambiar la Ley, sino a darle su forma definitiva, llevarla a cumplimiento (*adimplere*).

No piensen que he venido a anular la ley de los profetas [*veni solvere legem aut prophetas*], no vine a anularla [*non veni solvere*] sino a llevarla a cumplimiento [*sed adimplere*]. (Mateo 5: 17).

Si Cristo lleva la Ley a su plenitud, es decir la consuma (*adimplere*) es porque representa su encarnación, su grafía y su absolución. En el Islam, como sabemos, Muhammad –y no Cristo– es considerado el último profeta. Más allá de la diferencia esencial que separa al islamismo del cristianismo, lo cierto es que en los primeros siglos de la era cristiana el período histórico de los profetas llega a su fin. Tanto Cristo como Muhammad vienen a cumplir y a consumir la ley de los profetas. En el versículo 44 del capítulo 33 del *Corán* encontramos una fórmula que resume el ocaso de la φωνή: “Muhammad no es el padre de ninguno de vuestros hombres, sino que es el Mensajero de Allah y el sello de los profetas (*jatim al-anbiya*)”.

Como puede verse, Muhammad es el Mensajero que viene a “sellar” (*jatim*) la historia de los profetas. El sello de los profetas es también el sello del mensaje mismo. Al sellar la historia de los profetas, al sellar la palabra, Muhammad sella, también, la posibilidad del mensaje. Lo que nos dice Muhammad, como Cristo, es que el mensaje ya no es posible; la φωνή, y el λόγος, otrora protagonistas de la revelación, se han callado para siempre. Con la muerte de la voz surgirá la escritura, para repetir eternamente el mismo vacío y el mismo silencio. Vemos entonces que a partir de los siglos xiii y xiv la literatura, oscilando hasta el momento entre lo popular y lo serio (eclesiástico), se hará cargo de la voz subterránea que encarnaba la pitonisa en el Antiguo Testamento y asumirá como propio el timbre ventríloco e impersonal de la nigromancia. Ya desde el canto XI de la *Odisea*, la literatura occidental se presenta como una evocación (ἀνάγω), es decir, como una revivificación o un llamado, diverso del llamado de Dios a los profetas, a través del cual son convocadas las voces de los muertos. Esta “congregación” subterránea no viene a comunicar ningún mensaje ni a traer ninguna “buena nueva”; viene a usurpar, más bien, la voz de los profetas e instituir, en su lugar, el grito abdominal del lenguaje literario.

Giorgio Agamben, en *Il linguaggio e la morte*, ha analizado en profundidad el nexo entre la voz y la muerte. La voz, y el lenguaje en general, designa para Agamben el

lugar eminente de la negatividad. En este sentido, la voz del ἐγγαστρίμυθος es, en tanto encarnación de la voz de los difuntos, el paradigma de la voz en general. Sin embargo, la voz (φωνή) del “nigromante ventrílocuo”, para utilizar la expresión de Lenormant, se ubica de alguna manera a medio camino del decir originario del Ser (φωνή Κυρίου), representado por la voz de los profetas, y de la palabra de los mortales (ἡ φωνή των ανθρώπων) que responde como un eco imperfecto al silencio originario. La voz de Dios, la voz originaria y primerísima, hace posible todo decir en general. El hombre puede desarrollar su condición de “parlante” porque la φωνή Κυρίου ha abierto el acceso al lenguaje en general. Cuando Dios habla, y a través de su palabra se revela, instituye el espacio del lenguaje mismo, el espacio en el que el hombre puede abrirse, y al mismo tiempo cerrarse, al ser. De algún modo, la voz de Dios es la voz del silencio. Cristo, el Verbo, no viene a anunciar la eternidad de la palabra y, con ella, la permanencia del mensaje; Cristo viene a consumir la Ley, es decir, a clausurarla, a sellar, como Mohammed, la historia de los profetas. Se ve por qué Agamben puede pensar a la historia de la metafísica, deconstrucción incluida, como historia de la negatividad y al fundamento como in/fundación. En efecto, la voz de Dios, el Verbo, solo puede anunciar en definitiva la imposibilidad del anuncio, la consumación del mensaje, el sello de la boca. El sello (*jatim*) de Mohammed o la consumación (*adimplere*) de Cristo no hacen más que crear el vacío, es decir el in/fundamento, sobre el cual puede asentarse el decir en general, la relación del hombre con el ser: el lenguaje, en suma. La *grammatología* ha pensado esta clausura de la Ley, que es también una clausura de la representación, como el advenimiento de la escritura. A la voz de los profetas le seguiría la escritura de la diseminación. Este γράμμα pensaría justamente la clausura de la φωνή, es decir, la clausura de la negatividad. El error de la filosofía de la *différance* consiste, para Agamben, en que no piensa a la metafísica a partir de la negatividad que le es esencial. Tanto el γράμμα como la φωνή, en este sentido, forman parte del mismo horizonte metafísico.

Identificar el horizonte de la metafísica simplemente con la φωνή y creer, en consecuencia, poder superar este horizonte a través del γράμμα, significa pensar la metafísica sin la negatividad que le es coesencial. La metafísica es ya siempre gramatología y ésta es fundamentología, en el sentido en que al *gramma* (a la Voz) compete la función de fundamento ontológico negativo.²⁵

25. Agamben (1982: 54).

No se puede superar el paradigma negativo abierto por la φωνή, sostiene Agamben, profundizando en la misma negatividad, es decir, en la carencia de fundamento propio de la metafísica occidental. La escritura, en este perspectiva, no sería sino la Voz misma de Dios, el espacio siempre diferido e infundado que hace posible el decir en general. Sobre esta Voz originaria, símbolo y efectuación de la Presencia, proliferaría la huella de una escritura diferida y suplementaria. El Verbo, como enseña la Biblia, se hace carne; la boca, con la llegada de Cristo, se convierte en dedo. Esta carne de la voz no sería más que la escritura. Para Agamben, sin embargo, tanto la boca como el dedo están atravesados por una profunda negatividad. Tanto la voz de Dios, que como su rostro nunca es aprehensible, como la escritura, que hace posible el espacio del decir, forman parte de la misma historia y de la misma falta de fundamento.

Los *shifters* (cuyo caso paradigmático es el pronombre personal) representan, para Agamben, el tener-lugar del lenguaje, la instancia que hace posible que algo sea dicho y significado. “Los pronombres y otros indicadores de la enunciación, antes de designar objetos reales, indican precisamente que el lenguaje tiene lugar”.²⁶ Solo en la medida en que el lenguaje puede instituirse a través de los *shifters* la lengua se puede convertir en palabra, lo indecible en decible, lo impensable en pensable. Los pronombres personales, abriendo el lugar del lenguaje, convirtiendo al lenguaje en un lugar y (a decir de Heidegger) en una morada, crean las condiciones de posibilidad para que el hombre se abra al ser y a la comprensión del sentido del ser. “Solo porque

26. *Ibid.*, 36.

el lenguaje permite, a través de los *shifters*, hacer referencia a la propia instancia, algo como el ser y el mundo se abren al pensamiento”.²⁷ La voz del ἐγγαστρίμυθος, lo mismo que la del sonámbulo magnético, no procede de una forma personal, no viene a encarnar el lugar gramatical ni referencial de una persona. En este sentido, la forma pronominal no le conviene. El “quién” de la enunciación ha desaparecido; mejor dicho, existe pero fuera del lugar. El espanto y la fascinación que causan las profecías de los nigromantes antiguos, lo mismo que los ventrílocuos modernos, no provienen tanto de la clarividencia misma cuanto de la imposibilidad de adjudicar un sujeto a la voz profética. La voz del ventrílocuo no abre ningún lugar, ni el del lenguaje ni el del ser. Eximida de la forma pronominal, la φωνή του ἐγγαστρίμυθος pone en cuestión los fundamentos mismos de la metafísica occidental. No viene de un mundo ni se dirige a él, no devela al ser ni lo vela, no depende del lenguaje ni lo hace posible.

27. *Ibid.*

Sabemos que la voz del ventrílocuo no es una voz incongruente ni ininteligible. En un *Traité élémentaire de physiologie* publicado en el año 1886 por el Dr. Jules Bécларd, profesor de Fisiología en la Facultad de Medicina de París, se define a la ventriloquia como:

...una aptitud especial que poseen ciertas personas para producir sonidos articulados, es decir para hablar en voz alta, conservando la boca cerrada, o inmóvil cuando está abierta; y, al mismo tiempo, para imprimir a su voz un timbre tal que la voz parece más alejada de lo que está realmente.²⁸

28. Bécларd (1886: 199-200).

Como puede verse, los sonidos “emitidos” por el ventrílocuo son articulados. Su fuente emisora resulta difícil de determinar. La voz proviene de la lejanía, y desde esa misma lejanía, tanto del ser como del lenguaje mismo, nos dice que el ente humano, el *Dasein*, privilegiado entre todos los entes por su pre-comprensión ontológica y su intimidad con el mundo, no es sino el efecto colateral de una voz que se gesta en otro sitio, fuera del sujeto y de su propiedad. Y esta voz, al provenir de una suerte de afuera (en el sentido de Blanchot) que acaso sea equiparable a lo que Deleuze entendía por Vida (con mayúsculas) y por resistencia, y que a ciencia cierta no parece tampoco confundirse con el tener lugar del lenguaje ni con ninguna negatividad, nos arroja también y necesariamente, al afuera del ser.²⁹

29. Sobre la posibilidad (problemática y, en cierto sentido, paradójica) de una vida fuera del ser, cfr. el último capítulo de Agamben (2006: 163-168), titulado precisamente “Fuera del ser”.

IV. Algunas consideraciones finales

Las dos figuras de la boca y el vientre, del λόγος y del μῦθος, designan los dos vectores o extremos que han hecho posible, en el espesor abierto por sus respectivas direcciones, la constitución de lo humano a lo largo de la historia y, en el límite, de la historia en cuanto tal. Hemos visto que en la Antigüedad la tensión entre la voz sagrada y la voz profana se encarnaba en las figuras del profeta y del adivino (“nigromante ventrílocuo” según Lenormant). En la Edad Media y el Renacimiento el antagonismo persiste, esta vez entre una concepción del mundo eclesiástica y seria por un lado y una concepción popular y ambivalente por el otro. En el notable texto *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Mijail Bajtin escribe:

Advertimos también con claridad el aspecto topográfico esencial de la jerarquía corporal invertida: lo bajo ocupa el lugar de lo alto; la palabra está localizada en la boca y en el pensamiento (la cabeza), mientras que aquí [en la visión grotesca del cuerpo medieval y renacentista] es ubicada en el vientre, de donde Arlequín la expulsa con un cabezazo.³⁰

30. Bajtin (2003: 278). El subrayado es de Bajtin.

Vemos claramente cómo lo alto o lo serio, lo instituido por la autoridad medieval y renacentista, representado por la cabeza, resulta transmutado y rebajado en lo bajo corporal y material, cuyo *topos* característico es el vientre. La palabra misma, el acto

de habla, la relación del hombre con el lenguaje no pierde nunca, en esta cultura grotesca y profana, su condición material. En las fiestas y carnavales populares de la Edad Media, así como también del Renacimiento, la palabra, que encontraba su lugar legitimado en la boca de los clérigos y monjes, pierde su seriedad oficial y se convierte en un alumbramiento y una excrecencia material. "... la pronunciación de una palabra complicada es presentada como un *alumbramiento*".³¹ Esta permutación de lo alto y lo bajo prolonga la tensión, y al mismo tiempo la oscilación, entre el λόγος y el μῦθος que hemos visto surgir en el mundo antiguo.

31. Bajtin (2003: 318).

Ya a partir del siglo xviii, esta visión de un cuerpo grotesco, fecundante-fecundado, excretor, enfermo, moribundo, abierto al cosmos, es reemplazada por la mirada médica de los primeros anatomistas. Bajtin es sensible, en su estudio sobre Rabelais, a este cambio de paradigma. "El rasgo característico del nuevo canon (...) es un cuerpo *perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, visto del exterior, sin mezcla, individual y expresivo*".³² La modificación de los saberes y discursos que efectúa el dispositivo moderno, cuyo centro rector es sin duda el *cogito* cartesiano, produce, casi como un efecto secundario, la aparición de las dos figuras que hemos señalado al comienzo de este trabajo: el sonámbulo magnético y el ventrílocuo. Ambas, en el requerimiento intrínseco de su funcionamiento, subvierten al sujeto pensante moderno, al *Ego* cartesiano que encuentra en sí mismo, en la intimidad autoevidente de su sí mismo, la certeza de su propia existencia, y lo abren, o mejor aún lo doblan, en una segunda persona cuyo centro, inexorablemente descentrado, es la región epigástrica.

32. *Ibid.*, 288.

Este movimiento deconstructivo del sujeto moderno persiste hasta el siglo xx, convirtiéndose en algo así como el leitmotiv de la llamada "postmodernidad". En este sentido, quisiera hacer una última observación y mencionar, casi como corolario del camino hasta aquí recorrido, una película del año 1987: *The belly of an architect* de Peter Greenaway. La película nos cuenta la historia de Stourley Kracklite, un arquitecto estadounidense que viaja a Roma para participar en la organización de una exposición dedicada al arquitecto francés del siglo xviii Étienne-Louis Boullée. Sin motivo aparente, comienza a sentir fuertes dolores en el vientre. Ante la desazón que le produce su situación laboral y personal, se adentra en un camino de neurosis e introspección. Entre su aislamiento (está confinado en una atmósfera greco-romana) y sus accesos de delirio y lucidez, Kracklite se embarca en una espiral de autodestrucción que lo lleva finalmente al suicidio. En *The belly of an architect*, Greenaway trabaja el concepto de ruina, tanto en un registro arquitectónico como corporal, o, mejor aún, en el punto en que lo arquitectónico y lo corporal tienden a confundirse. Las ruinas de los edificios antiguos reflejan también la ruina del cuerpo de Kracklite; ambos niveles, el somático y el edilicio, están sometidos a un proceso invariable de decadencia y descomposición. En un ensayo de Michael Ostwald titulado "Rising from the ruins: interpreting the missin formal devise within *The belly of an architect*", podemos leer: "En la Roma de Greenaway, la línea entre el edificio y el cuerpo se vuelve inevitablemente borrosa".³³ La película de Greenaway me interesa en la medida en que perpetúa la tensión, en un plano arquitectónico y cinematográfico, entre el ideal moderno, representado por las obras de Boullée, y la crisis de la Modernidad, encarnada en las sucesivas crisis de Kracklite. Como en Nietzsche, el cuerpo de Kracklite, su finitud y su descomposición, son a la vez síntomas individuales e históricos. El cuerpo del arquitecto es también, y de forma eminente, el cuerpo de la historia del hombre occidental. La película de Greenaway, se construye en el límite mismo de lo moderno y de aquello que, como una *Aufhebung* impura y subversiva, lo supera pero al mismo tiempo lo conserva.

33. Ostwald (2008: 140).

La arquitectura postmoderna no está diseñada para entrar en consonancia con el cuerpo convencional del Renacimiento o con el cuerpo del hombre moderno; más bien, es una respuesta a la ruptura del cuerpo mismo por los dispositivos tecnológicos, mediáticos y por las técnicas alteradoras de la temporalidad.³⁴

34. *Ibid.*, 154.

No es casual que el lugar en el cual se entrecruza lo arquitectónico con lo corporal, el cuerpo de la arquitectura con la arquitectura del cuerpo sea precisamente el vientre. El vientre es el lugar en el cual las ruinas de la ciudad convergen para “arruinar” la anatomía del protagonista. Pero es el lugar también en el que se gesta, como en el análisis de Bajtin, la posibilidad del alumbramiento. En el momento en el que Kracklite muere, víctima de un cáncer en el vientre, su esposa, Louise, da a luz un hijo. El vientre, en consecuencia, se constituye en el espacio mismo de la ambivalencia.

IV. Conclusión

Los análisis que he llevado a cabo hasta el momento en lo que concierne al fenómeno de la ventriloquia en la Antigüedad en general y en las Sagradas Escrituras en particular nos indican un posible camino en el modo de pensar la difícil relación del hombre con el lenguaje y el ser. La voz del ἐγγαστρίμυθος nos muestra una instancia extremadamente peculiar y, por eso mismo, difícil de circunscribir. La pitonisa de En-Dor, lo mismo que los diferentes casos de ventriloquia indagados hasta aquí, nos presentan una voz, y no ya una escritura (como quiere la *grammatología*), que no se confunde ni con la Voz de Dios, apertura originaria del lenguaje en general, ni con la voz humana, discurso significante secundario; ni con el ser ni con el ente. Si la negatividad, que tiene su lugar paradigmático en la φωνή (aunque también en el γράμμα), indica por un lado el tener-lugar del lenguaje, es decir, la apertura a la dimensión del ser, y por otro lado lo que puede ser dicho y significado dentro de ese lugar originario (originariamente negativo), entonces la φωνή του ἐγγαστρίμυθος, el μῦθος del ἐγγαστρίμυθος no se identifica, en rigor de verdad, con ninguna de las dos instancias mencionadas, ni con la apertura primera del lenguaje ni con lo dicho en esa apertura. Desde su lejanía, la voz del nigromante ventrílocuo nos interpela y nos inquieta. No viene a abrir ninguna dimensión ontológica, tampoco a hacer posible que el decir del ente se produzca; la voz del ventrílocuo no dice nada y ni siquiera *quiere* decir algo. Entre la voluntad absoluta (φωνή Κυρίου), cuyo único deseo es que el lenguaje sea, es decir, que solo tenga lugar su mero querer-decir, su querer indecible y silencioso, y la voluntad relativa de los mortales que llenan (o intentan llenar) ese vacío y ese silencio con palabras extraídas de un lenguaje que los excede y trasciende, se insinúa, en el límite de todo *a priori* y de todo *a posteriori*, en la fisura que separa al ser del ente y al mundo de las cosas, la voz sin persona de la ventriloquia.

Para finalizar, quisiera mencionar el hecho de que la voz del ventrílocuo, la voz cuya fuente abdominal pareciera exceder, y al mismo tiempo desarticular, las categorías de sujeto y persona que han estructurado gran parte de la metafísica moderna, no se identifica con lo *otro* del λόγος, con una suerte de voz a-lógica y exterior a la Ley del Padre. La voz del ἐγγαστρίμυθος se constituye en el mismo interior del λόγος, pero, al difuminar la presencia del sujeto emisor (lo que los ingleses llaman *spokesperson*), introduce una ambigüedad en la misma voz legitimada (revelación, discursos médicos, filosóficos, etc.) volviéndola, por así decir, en su contra. Este movimiento deconstructivo, sin embargo, se distancia del pensamiento derrideano en la medida en que la subversión (en Derrida la *différance*) de la φωνή no se produce y se disemina en el γράμμα, en la escritura, sino en la φωνή misma. Acaso la voz como tal sea siempre ventrílocua, acaso la ventriloquia sea la forma de la voz en general. Al menos es lo que parece sugerir el filósofo esloveno Mladen Dolar en *A voice and nothing more*:

Cada emisión de la voz es, por su misma esencia, ventriloquismo. El ventriloquismo pertenece a la voz en cuanto tal, a su inherente carácter acusmático: la voz proviene del interior del cuerpo, del vientre, del estómago – de algo incompatible con e irreducible a la actividad de la boca.³⁵

35. Dolar (2006: 70).

El λόγος mismo, en este sentido, se ha construido sobre un ventriloquismo previo, es decir, sobre una ausencia de fundamento. La Palabra que en la Biblia parecía instituir la verdad y la justicia originaria no transmite más que su propia vacuidad y su propia infamia. La transmisión profética, como vimos, resuena en el vacío. Y si hasta ahora ese vacío fue llenado por la voz supuestamente ubicua del Padre (en sus diversas modulaciones históricas: profetas, teólogos, médicos, científicos, etc.), se trata ahora de llenarlo con una voz cuya reverberación no remita a una sustancia estable y soberana, sino a un índice inestable e intermitente de producción. La filosofía en las últimas décadas ha intentado pensar esta subjetividad sin sujeto, esta instancia paradójica que, a través de conceptos tales como los de *agency* (Butler), *agencement* (Deleuze), *terza persona* (Esposito), *profanazione* (Agamben), etc., pretenden dar cuenta de una forma de vida capaz de definir una subjetividad paradójica o cínica tanto desde un punto de vista ontológico como político. Las posibilidades abiertas por estas categorías deben aún ser sopesadas en todo su potencial teórico y pragmático. Lo que sí es cierto es que, en esta redefinición (o, en el límite, ¿prescindencia?) del sujeto que caracteriza los debates filosóficos de los últimos tiempos, la voz ocupa un lugar central. La figura del ἐγγαστρίμυθος, y la sumaria genealogía que he intentado reconstruir en estas páginas, pretenden arrojar algo de luz sobre la profunda tensión que históricamente ha constituido a lo humano en cuanto tal, es decir, a la historia en cuanto tal. Si la historia es historia del λόγος, ¿habremos llegado al punto en que el μῦθος, distanciándose paradójicamente de su misma ascendencia mítica, o incluso intensificándola para mostrar la naturaleza paródica de toda voz y de toda palabra, subvierte al mayor mito de todos, al mito del λόγος? ¿O más bien habrá que pensar que la tensión entre el μῦθος y el λόγος, entre el vientre y la boca, alcanza en nuestra época su máximo índice de intensidad y por eso mismo, saturándose e invirtiendo en cierta forma el camino que inauguraba el pensamiento filosófico,³⁶ deja el lugar vacío para una futura rearticulación y redefinición de lo humano? Como sea, es en ese lugar, en esa lejanía difícilmente reconocible, que la voz del ἐγγαστρίμυθος nos interpela para decirnos que el hombre, lo humano del hombre, es el μῦθος del λόγος, el mito del sentido y el sentido último del mito de Occidente.

36. Camino analizado por el filólogo Wilhelm Nestle en su texto ya clásico *Vom Mythos zum Logos*, según el cual el origen de la filosofía se explicaría por una transición del mito al logos. Cfr. Nestle (1986).

Bibliografía

- » Agamben, G. (1982). *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi.
- » ——— (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- » Bajtin, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- » Bécлар, J. (1886). *Traité élémentaire de physiologie* (8ª ed.). Paris: Asselin et Houzeau.
- » Colombat de L'Isère, M. (1840). *Mémoire sur l'histoire physiologique de la ventriloquie ou engastrymisme*. Paris: Moquet et Compagnie.
- » Debreyne, J. C. (1872). *Physiologie catholique et philosophique*. (5ª ed.). Paris: Poussielgue Frères.
- » Descartes, R. (1685). *Meditationes de prima philosophia*. Ed. de Amstelodami, ex typographia Blavania. Edición francesa: (1824). *Méditations métaphysiques*. Texte établi par Victor Cousin, Levrault, tome I.
- » Dolar, M. (2006). *The voice and nothing more*. Cambridge: The MIT Press.
- » Foucault, M. (1978). Entretien avec Michel Foucault. En *Dits et écrits IV*. (1994). Paris: Gallimard.
- » Hegel, G.W. F. (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. tomo I, traducido por José Gaos. Barcelona: Altaya.
- » Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- » La Chapelle, A. (1772). *Le ventriloque, ou l'engastrimythe*. Paris: Libraire Saint Jacques.
- » Lenormant, F. (1875). *La divination et la science des présages chez les Chaldéens: les sciences occultes en Asie*. Paris: Maisonneuve et Cie.
- » Nestle, W. (1942). *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. (2ª ed.). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- » Ostwald, M. (2008). Rising from the ruins: interpreting the missing formal device within *The belly of an architect*. En Willoquet-Maricondi, P., Alemany-Galway, M. (eds.). *Peter Greenaway's postmodern/poststructuralist cinema*. Toronto: The Scarecrow Press.
- » Roth, D.-D. (1850). *Histoire de la musculation irrésistible ou de la chorée anormale*. Paris: J.-B. Baillière.

